

Losoncz Márk:

A mindennapi én Descartes filozófiájában

1. A nem-mondott, a felszín és a mindennapi én.

Vajon a mindennapi énhez való viszonyulás szükségszerűen része a filozófia önértelmezésének? Úgy tűnik, hogy a filozófia megalapozása egy eredendő döntést feltételez, amely elkülöníti a filozófiát és a pre-filozófiát. A filozófiáról nem lehet hitelesen megnyilatkozni egy rajta kívüli pozícióból, a filozófiában vagyunk már azzal, hogy fogalmilag elgondoljuk. A filozófiai és a pre-filozófiai beállítódás között diszkontinuitás van, mely hátat fordít a mindennapiságnak. A mindennapiság a filozófia exterritorialitása. Azonban kénytelenek vagyunk tudomásul venni a filozófiai és pre-filozófiai összefonódásait. Parmenidészt értelmezvén Heidegger a „redő”, „hajlat” (Faltung) kifejezést használta, hogy leírja lét és nem-lét, tudás és nem-tudás kereszteződését. Egyfelől a tudás is magába foglalja a pusztá vélekedés ismeretét, de másfelől a doxa is viszonyul azokhoz, akik tudnak. Így például a barlanghasonlatban a barlangba visszatérőket kinevetik, vagy akár meg is ölhetik őket. És a doxa is kimondja a tudás meghatározó szavait: „lét”, „igazság”... Már Parmenidésznél is ambivalens szerepe van a doxának. A filozófia visszatekintő értelemadásának a hajlat, a redő reflexióját is tartalmaznia kell. A pre-filozófiai álláspont elhagyása többé már nem egy ugrás eredménye, a mindennapiság immár a filozófia lehetőségeként értelmeződik; a filozófia a mindennapos beállítódás immanens lehetőségeiből keletkezik. Minden ember természeténél fogva törekszik a tudásra. Az ontológiának szem előtt kell tartania a lét pre-ontologikus megértését. A közvetlen adottságok tagadása, az általános felé való irányulás az érzelmi bizonyosság legsajátabb szükség-szerűsége – az „ez”, az „itt” és a „most” már eleve megszüntetve-megőrzöttek. Noha az abszolút tudás távolodott el leginkább a természetes tudattól, meghatározása szerint mégis a kezdeti bizonyosság termékeny megismétlése. A kapitalizmus kritikáját nem egy metapozícióból hajtják végre, hanem a proletariátus spontán filozófiájának öntudatos explikációjaként. A hajlatnak, a redőnek ezek az alakzatai a pre-filozófia protofilozófiai mozzanatai. Így már nem lehet filozófia és pre-filozófia viszonyát a diszkontinuitás metaforáival leírni, mert egy körről van szó. A filozófia felfüggeszti a világ előzetes adottságába vetett naiv hitet, zárójelezi a prereflexív beállítódást, de a vele való szakítás feloldódik a mindennapiság elgondolásával, az életvilág fogalmi megragadásával. A természetes beállítódáson való túllépés voltképpen a mindennapiság elmélyítése, radikális önértelmezése. Amint a doxa elleni küzdelem túlon túl erőszakossá válik, megjelenik a mindennapi rehabilitálásának igénye, filozófia és pre-filozófia körköröségét hangsúlyozván, emlékeztetvén a filo-

zófiát gyökereire. Mindent egybevetve, a filozófia autentikus önértése nem nélkülözheti a mindennapi én reflexióját. Amennyiben a filozófia és a pre-filozófia között feltétlen folytonosságot állapítanak meg, annyiban azt is sugallják, hogy azok a filozófiák is visszautalnak a mindennapiságra, amelyek ennek nincsenek tudatában. Egy óvatos interpretáció azonosíthatja a mindennapiság nyomait abban a filozófiában is, amely magát a természetes beállítódás teljes felfüggesztéseként értelmezi. Az ilyen interpretáció rejtett jelentések feltárását jelenti, amelyek nem a szövegek felszínén találhatók.

Descartes írásaiban gyakran megjelenik a rejtőzködés stratégiájára való utalás.¹ Henry Gouhier szerint, aki elkészítette a francia Descartes-recepció tipológiáját, a leleplezés hermeneutikája Descartes műveit a nem-mondott lényeg felől olvasta. Így például a 19. század uralkodó Descartes-értelmezése Descartes-ot vallásellenes fizikusnak tekintette, aki „kettős játékot játszott“. A leleplezés hermeneutikája gyanúval viseltetik a szövegfelszín iránt, és a közvetlen értelem mögötti gazdag hátteret hangsúlyozza. Az álarcos filozófus paradigmájában a descartes-i életmű olvasatakor a tiszta stílus hinterlandja a lényegi. Azonban a nem-mondott feltárásának igénye nem csupán bizonytalan vállalkozás, hanem a mondott, a felszín leértékelésének veszélyét is jelenti. Descartes is felhívta a figyelmet arra, hogy tévedes azt gondolni, hogy nyomást gyakoroltak rá, vagy hogy nem írhatott meglátásainak megfelelően.² A gyanú regius-i hermeneutikájának Descartes a szöveg gazdag felszínét állította szembe. A „mély interpretáció“ természetlenségét szem előtt tartván Gouhier is úgy vélte, hogy vissza kell térnünk a szövegek szó szerinti értelmezéséhez.³

Azonban a descartes-i filozófia mindennapisághoz való viszonyának tematizálása is egy nem-mondott feltárásának tűnik. In medias res: ha Descartes filozófiája a bizonyosság filozófiája, amely a kétségbevonhatatlan gondolatok rendjét hozza létre, akkor hogyan lehetséges benne a mindennapi énről való beszéd? A mindennapiságot Descartes gyakran úgy írja le, mint a konfúz gondolkodás esetlegességét, amely híján van a bizonyosság minimumának is. Hogy lehetne helyet találni a bizonytalanságnak a bizonyosság rendjében? A gondolkodás, amely a természetes világosság autotranszparenciája, amely egy kétségtelen alaptól indul el, hogy minden bizonyosan elgondolható asszimilációjára törjön, úgy tűnik, kizárja a mindennapi én elemzésének mindennemű lehetőségét. Amennyiben a világosság a szellem számára való jelenlét, írja Jean Laporte, annyiban a homályos, el-nem-különített képzet hiányzik a szellemből („...est absente de l'esprit...“).⁴ Amiképpen

1 AT I, 285-286; AT X, 213. Vö.: Nancy, Jean-Luc: *Ego sum*, Flammarion, Paris, 1979, 74.
2 AT IV, 256.

3 Gouhier, Henri: *La pensée religieuse de Descartes*, Librairie philosophique de J. Vrin, Paris, 1924, 20.

4 Laporte, Jean: *Le rationalisme de Descartes*, Presses Universitaires de France, Paris, 2000,

a konfúz gondolkodás hiányzik a szellemből, aképpen marad ki a mindennapi én a bizonyosság filozófiájából. A mindennapi én szerepéről beszélni Descartes filozófiájában egy hiányról való beszédet jelent. Ez a filozófia lényegi okokból nem teheti tárgyává a konfúz gondolkodást, mert az, mint pusztán privatív jelenség, a bizonyosság keretein kívül található. Nincs olyan nexus rationum, amelyben a mindennapi én egy láncszem lehetne. A mindennapi én a nem-mondott Descartes filozófiájában.

Heidegger írja Hegel tapasztalat-fogalmáról írott tanulmányában: „Hegel útja annyiban más, hogy ő tudja: csak akkor létezhet abszolút tudás, ha akárhogyan is, de az abszolútsággal kezdődik. Ezért jelenik meg először az ő gondolkodás számára a természetes tudat a maga saját tartományában, míg Descartes, bár rálép az újkori filozófia földjére, melyet a subiectum mint az ego cogito fémjelez, ám alapjában véve nem látja a tartományt.”⁵ A „kétely útja“ A szellem fenomenológiájában lényegi módon különbözik Descartes kételyétől, mert Hegel a természetes tudatból indul ki. Az abszolút tudat magabizonyosságához vezető út az érzéki bizonyossággal kezdődik – a fenomenológia cirkularitásában a bizonyosság egyszerre kezdet és vég. Descartes elvétí a természetes tudat tartományát, mert a negatívát képtelen beilleszteni a bizonyosság útjába. Míg a hegeli fenomenológia úgy írja le a tévedést, a sikertelenséget, a homályosságot mint az igazság mozzanait, mint produktív lépést az abszolút tudáshoz vezető úton, addig Descartes esetében egy demarkációs vonalról van szó a világos, bizonyos és igaz módszer illetve a konfúz, pusztá valószínűségre alapozó mindennapiság között. Mégis, Descartes-nak már a bizonyosság-változtatások legitimitációjához is szüksége van a mindennapi én megemlézésére. Hogy belássuk az intuitív-dedukciós módszer relevanciáját és újdonságát, a *Szabályok* úgy írják le a konfúz gondolkodást, mint a belátások összekapcsolására való képtelenséget a természetes világosságban. Hogy rámutasson egy új fundamentum szükségességére, az Értekezés a mindennapi szokások sokaságát írja le, a gyermekkor előítéleteit, az evidencia hiányát az iskolai tanításokban. Hogy az olvasó belássa a

480.

5 Heidegger, Martin: Hegel tapasztalatfogalma, in: *Rejtektutak*, Osiris Kiadó, Bp., 2006, 134. Az *Alltäglichkeit* filozófusként Heidegger több alkalommal úgy írta le Descartes-ot, mint a mindennapiság ellenségét. A *Bevezetés a fenomenológiai kutatásba* c. mű (Heidegger, Martin: „A res cogitans (a tudat) létkaraktere”, *Vulgo*, IV, 3., 92-104.) szerint Descartes-nál a nem-bizonyos nem-létezőnek van nyilvánítva. A nem-létezők kizártak, nem-bizonyosságuk státuszának kérdése fel sem merülhet: *Nicht-in-Frage-kommen-lassen*. Ez a descartes-i *Endsituation*: az ego a Semmi előtt találja magát. A *Lét és időben* Descartes úgy jelenik meg, mint az a filozófus, aki egészen elvétí a világ fenoménjét. Ami a természetes tudat hegeli fogalmát illeti, legitim ennek kapcsán mindennapiságról beszélni, ez magának Hegelnek a szóhasználata is egyben (lásd például: *Enciklopédia*, 3. §).

hiperbolikus, metafizikai kétely szükségszerűségét, az Elmélkedések a mindennapi naivitás törekenységére mutatnak rá. Hogy ellehetetlenítsék a tévedést, *A filozófia alapelvei* mindennapi ítéleteink átláthatatlanságát hangsúlyozzák, és a mindennapos szóhasználat veszélyeire emlékeztetnek. A bizonyosság projektumai éppen a mindennapiság hiányjellege miatt szükségesek; a mindennapiság törekenysége legitimálja a gondolkodás radikális újramezését.

A természetes tudat, úgy tűnik, mégis jelen van Descartes filozófiájában. Nem csupán mint a helyes gondolkodás negatív ellen-képe, nem pusztán mint olyan heterogenitás, amely kívül reked a bizonyosság autotranszparenciáján, hanem mint konstitutív külső. A szellemnek „...hangos lármaként és egy ellentétessel, mint olyannal való erőszakos harcként kell léteznie [...] ...amit így a tiszta belátás mint mását, amit mint tévedést és hazugságot mond ki, nem lehet más, mint ő maga; csak azt kárhozhatja, ami. Ami nem ésszerű, abban nincs igazság, vagyis amit nem fogunk fel, az nincs [...] Ez a harc az ellentéttel [...] az ész megvalósítása.”⁶ Descartes a felvilágosodás előfutáraként a felvilágosodás általános logikáját teljesíti be: a mindennapi én nem-létező a bizonyosság rendje számára, de része a vállalkozásnak. A mindennapi én a nem-mondott az ordo cognoscendi szigorúságában, egy hiány, ám mégis a bizonyos gondolkodás folyamatának szükségszerű margóját képezi. Mindenesetre, ha a mindennapi én csak a descartes-i filozófia margóján tűnik fel, akkor a margók hermeneutikájára van szükség, az odavetett megjegyzések alapján való rekonstrukcióra. Így érthető, miért gondolja például John Carriero azt, hogy Descartes-nál nincs artikulált és szisztematizált elmélet a világhoz való mindennapi viszonyulásról.⁷ Ennek az írásnak az a célja, hogy rámutasson a mindennapi énről való beszéd rendszerességére a descartes-i filozófiában, arra, hogy a mindennapi én nem csupán a bizonyosság-vállalkozások konstitutív külsője, hanem meghatározó láncszem is a bizonyosság rendjében. A mindennapi én nem egy másodlagos alakzat Descartes filozófiájában, hanem kiindulópont, amely a szövegek felszínén található.

Először megmutatjuk, hogy Descartes-nál nem azért hiányzik a mindennapiság önmagáért való tematizálása, mert filozófiája csupán a cogito szuverén transzparenciájáról tud. Ezt követően elemezzük az egyszerű fogalmakat, mint az emberek természetes képességeinek alkotóelemét. Az egyszerű fogalmak tana a mindennapisághoz való viszony kulcsfontosságú része. Majd bemutatjuk Descartes doxográfiáit, a mindennapiságról elmondottakat az egyes művekben.

⁶ Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *A szellem fenomenológiája*, Akadémiai Kiadó, Bp., 1973, 281.

⁷ Carriero, John: *Between Two Worlds. A Reading of Descartes's Meditations*, Princeton University Press, Princeton and Oxford. 33.

2. Az én adekvációi és a transzparencia hiánya

Paul Ricoeur szerint a karteziánus cogito elemzésekor különbséget kell tenni apodikticitás és adekváció között.⁸ Míg az apodikticitás létem tagadhatatlan mozzanatát jelöli, az ego evidenciáját, amely túléli a naivitás mindennemű dekonstrukcióját, addig az adekváció arra a módra vonatkozik, ahogyan az ego önmagát észleli. Az adekváció bizonyos distanciát von maga után: a megjelenés szféráját. Az apodikticitás és az adekváció közti különbségtétel teszi lehetővé, hogy megragadjuk az átláthatóság hiányát az egóban. Az elterjedt olvasattól eltérően Descartes sohasem gondolta, hogy a cogito újdonság lenne. Éppen ellenkezőleg, az „én gondolkodom, én vagyok” tétel banalitásáról, magától értetődőségéről beszélt („cette banalité”, „ce vieux dicton”).⁹ Bárki beláthatja e tétel értelmét. Az ellenvetés (amely már a 17. században megjelent Huet írásában¹⁰), miszerint az ego evidenciája nem újdonság, és már megjelent Ágostonnál, nem találja el Descartes-ot. Az ego evidenciája Descartes szerint banalitás, mindaddig, míg nem válik olyan elvvé, amelynek pontos helye van a megismerés rendjében, az ordo cognoscendi szerkezetében.

Az ego mindenekelőtt kétségbevonhatatlan transzcendentális feltétel, nélküle egyetlen cogitatio sem lehetséges. Már a Regulae óta Descartes arra figyelmeztet, hogy minden dolgot az egóra való vonatkozásában kell leírni. Mégis, az adekváció folyamatában különböző utak lehetségesek, az ego különböző módokon mutatkozik meg önmagának. A fenomenalitás mezejében, amelyben az ego megjelenik, a bizonyosság nem szükségszerű. Jean-Luc Marion- mutatott rá az „ego” és a „mihi” közti distanciára a meditációkban.¹¹ Az ego csak az alterációban ismerheti meg önmagát, a különbségben, amely a magához való viszonyba íródott be. Az önmagaság nem egy másik én. Noha Descartes gyakorta szól a modi cogitandi sokaságáról,

8 Ricoeur, Paul: *The Question of the Subject. The Challenge of Semiology*, in: *The Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics*, Northwestern University Press, Evanston, 1974, 243. A különbségtétel husserli ihletésű, ám Ricoeur kiemeli, hogy csupán Freudtól nyilvánvaló, hogy nem keverhetjük össze az apodikticitás és az adekváció különbségét.

9 AT, VII, 551. E tétel banalitásáról: Marion, Jean-Luc: *Sur l'ontologie grise de Descartes*, Vrin, Paris, 2000, 206.

10 Jolley, Nicholas: The reception of Descartes' philosophy, in: *The Cambridge Companion to Descartes*, ed.: John Cottingham, Cambridge University Press, Cambridge, 2005. 412. Descartes és Ágoston rokonságát Arnauld és Mersenne is észrevették. A Descartes és Ágoston közti jelentős különbségről: Marion, Jean-Luc: *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin*, Presses Universitaires de France, Paris, 2008, 91, 95.

11 Marion, Jean-Luc: L'altérité originaire de l'ego, in: *Questions cartésiennes II*, Presses Universitaires de France, Paris, 1996, 26-27.

mindig hangsúlyozza, hogy a lélek egy és oszthatatlan. Ám az önmagaság nem is apodikticitás adottságának magától értetődősége. Az ego megjelenik magának, és ebben a különbségben szükségképpen vannak olyan mozzanatok, amelyeket az ego nem uralhat. Nincs „intim önjelenlét”.¹² Descartes sokszor kiemeli, hogy csak az attribútumokat ismerjük meg, soha nem magát a szubsztanciát. Evidens, hogy a gondolkodás lehetetlen gondolkodó dolog nélkül, de ezt a szubsztanciát nem közvetlenül ismerjük meg, hanem csupán aktusain keresztül.¹³ Ez azt jelenti, hogy eredeti tudásunk nem az „én gondolkodom”, hanem a „gondolkodás történik”. Az ego önadódása nem egy szuverén szubsztancia immanens öntudatában zajlik, hanem a fenomenalitás mezejében. Kezdetben vala a cogitatio.

Descartes filozófiája szerint nem létezik a velünk született ideák, az ítéleteink, a szenvedélyeink, a testiségünk, az akaratunk vagy a hitünk szükségszerű transzparenciája. Először, noha a velünk született ideák minden emberben megtalálhatók, tartalmuk nem világos mindenki számára, sőt, számos velünk született ideának nem vagyunk tudatában. Az emberek gyakran tagadják a lélek létezését, némely ateisták nem tudnak istenről stb. A második elmélkedés viaszelemzése megmutatta, hogy a viasz ugyanazként való észlelése az ego szintetikus aktivitását feltételezi. A szintézist nem az érzékiség vagy a képzelet végzi, hanem értelmünk ítéletéről van szó. Az ego spontaneitása mutatkozik meg az eszmefuttatás folytatásában is, amikor a kalapot viselő testet automatikusan mint embert észlelem. A lélek szenvedélyei szerint nem azok ismerik legjobban a szenvedélyeket, akik leginkább a hatásuk alatt vannak.¹⁴ Chanut-höz írott levelében Descartes megemlíti, hogy a nők egy fajtáját sokáig nagyon vonzóknak találta, mindaddig, míg ezt nem tudatosította a maga számára.¹⁵ Descartes gyakran felidéli a nem-létező szervben levő hamis fájdalom példáját. Ez esetben az ego téved a fájdalom létezését illetően. A negyedik elmélkedés tárgya az akarat, amely homályos tárgyakra is irányulhat. A lélek szenvedélyeiben, amelyben a csodálat (admiration) a legnagyobb szenvedélyként mutatkozik meg, Descartes arról a pillanatról is beszél, amikor a csodálatot saját akaratom váltja ki.¹⁶ Másutt Descartes példaként hozza fel azt az embert, aki tudatlanul örül felesége temetésén.¹⁷ Az Értekezésben Descartes arról ír, hogy nehéz megtudni, miben hisznek az emberek. Sokkal hasznosabb azt figyelni, mit

12 Ezt a kifejezést Alquié használta. Alquié, Ferdinand: *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris, 1950, 189.

13 AT, VII, 175-6., AT VIII, 25.

14 *A lélek szenvedélyei*, AT XI, 349.

15 AT, V, 57. Vö.: Gombay, André: *Descartes*, Blackwell, 2007, 91.

16 *A lélek szenvedélyei*, AT, XI, 444-5.

17 AT, XI, 441.

tesznek ténylegesen, mintsem azt hallgatni, mint vélekednek cselekedeteikről – hit és tudás különböző dolgok.¹⁸

A mentális transzparenciának két jelentése lehet. Először, jelentheti azt, hogy amikor egy mentális állapotban vagyok, akkor képtelen vagyok nem tudatában lenni ennek a mentális állapotnak. Másodsor, a transzparencia azt is jelentheti, hogy amikor azt gondolom, hogy egy mentális állapotban vagyok, akkor valóban abban a mentális állapotban vagyok. Descartes, mint láthattuk, nem fogadja el a mentális transzparencia meglétét a szó első jelentésében. Csak a második jelentés lokalizálható a descartes-i életműben. Például „látom, hogy látok“ (videor videre), ezt nem lehet kétségbe vonni. Curley nyomán (aki „a weak version of the doctrine of privileged access“¹⁹ kifejezéssel élt) gyenge transzparenciáról beszélhetünk Descartes filozófiájában. A cogito apodikticitása az ego különleges privilégiuma, nélküle nem létezhetne a bizonyosság rendje sem, de ez nem jelenti azt, hogy lehetetlen, hogy ne legyek tudatában valamely mentális állapotomnak. Csupán az öntudatos mentális állapotokat nincs értelme megkérdőjelezni. Descartes annak a hagyománynak a része, amelyben az „ismerd meg önmagad!“ kívánalma éppen azért jelent meg, mert az önmagunkhoz való hozzáférés nehéz. Amikor Jean-Luc Marion arról beszélt, hogy szakítani kell a „transzparens értelmezés“ magától-értetődőségével, azt hangsúlyozta, hogy az egónak Descartes-nál nem csak egyetlen, univokális jelentése van.²⁰ Az autotranszparencia hiányvonatkozásaiban megmutatkoztak az ego és a megjelenése közti különböző távolságok. Csupán az önmagáság sokrétűsége, az adekvációk sokasága létezik.

3. Közös természetes képességek

Noha Descartes tagadja, hogy a „cogito, ergo sum“ mögött egy szillogizmus rejtőzne, többször elismeri, hogy ez a tétel valamilyen általános tudást implikál.²¹ Descartes szerint magától értetődik, hogy e tétel előtt tudjuk, mi a gondolkodás, mi az egzisztencia, mi a bizonyosság. Ez nem jelenti azt, hogy e tétel belátásakor tudatában vagyunk az előfeltevéseknek. A filozófusok hibája abban van, hogy definálni akarják ezeket a legegyszerűbb és önmaguknál fogva ismert (per se notum) terminusokat is. Az egyszerű fogalmak éppen logikai definálásuk miatt válnak ködössé. Létezik tehát, eszerint, a magától értetődőség sajátos szférája, ame-

18 *Értekezés*, AT, VI, 23.

19 Curley, Edward: *The Cogito and the Foundations of Knowledge*, in: *The Blackwell Guide to Descartes Meditations*, ed.: Stephen Gaukroger, Blackwell, 2006, 45.

20 Marion: *L'altérité originaire de l'ego*, 6.

21 AT, VIII-1, 8., AT V, 147.

lyet minden további explikáció csak elhomályosítani tud. Ez az egyszerű természetek szférája, amely minden descartes-i bizonyosság-vállalkozásban jelen van. Noha az egyszerű természetek különböző néven szerepelnek (mint naturae simplices a Szabályokban, mint simplices notiones A filozófia alapelveiben) és listájuk valamelyest különbözik, ez a szféra Descartes filozófiájának állandó referenciapontja.

Az egyszerű természetek valójában „...nem is egyszerűek, de nem is természetek.”²² Az egyszerű természet a tárgy tudásunkra való tekintettel. Nem ontológiai, hanem episztemológiai státusza van. Csakis ezekkel a természetekkel és keverékekkel lehetséges megismerés.²³ A *Szabályok* az egyszerű természet három fajtáját különböztetik meg: a tisztán értelmi természeteket (pl. kételkedés, megismerés), a tisztán anyagi természeteket (pl. alak és mozgás) és a közös fogalmakat (amelyek lehetnek reálisak vagy logikai kapcsolatok). A *Szabályok* sikertelensége nem jelenti azt, hogy Descartes magukat az egyszerű természeteket is elvetette. Jean-Luc Marion megmutatta, hogy *A filozófia alapelveiben* megjelenő egyszerű fogalmak listája csaknem teljességgel megfelel a korai mű listájának, és hogy hasonló az *Elmélkedésekben* is rekonstruálható.²⁴

A bizonyosság folyamata *A filozófia alapelveiben*, ahogyan az *Elmélkedésekben* is, a metafizikai kétellyel kezdődik, az ego evidenciájával és Isten létezésével. Azonban mindegyik említett mozzanat már feltételez valamilyen egyszerű fogalmat. Így például a metafizikai kétely feltételezi a kétely egyszerű fogalmát. Mint láhattuk, Descartes szerint a „cogito, ergo sum” feltételezi az egzisztencia, a gondolkodás és a bizonyosság fogalmait. Ugyanígy Isten létezésének a posteriori bizonyítása is feltételezi például a végtelen és az ok fogalmát. Descartes szerint nincs értelme kételkedni az egyszerű fogalmakban. Descartes azt állítja, hogy a kétely radikalizálása során megtéveszttem magam (me ipsum fallere), hogy eljussak a bizonyosság helyes rendjéhez. Ez az önmegtévesztés átmenetileg diszkvalifikálja a materiális egyszerű fogalmakat, de csupán azért, hogy később eljuthassunk rehabilitásukig. *A filozófia alapelvei* és az *Elmélkedések* annak a tudománynak megalapozásai, amely az egyszerű fogalmakkal operál. A tudás lehetőségfeltéteiről szólván Descartes az egyszerű fogalmak adottságát írja le. Sőt, a mindennapos, megszokott események (usitata ista), mint a kabát viselése vagy a tűz előtti ülés is egyszerű és egyetemes fogalmakat (simplicia et universalia vera) tételeznek fel.²⁵ A mindennapi események alkalmak

22 Marion, Jean-Luc: Cartesian Metaphysics and the role of the simple natures, in: *The Cambridge Companion to Descartes*, ed.: John Cottingham, Cambridge University Press, Cambridge, 2005, 115.

23 *Szabályok*, AT, X, 422.

24 Marion: Cartesian Metaphysics and the role of the simple natures, 122-129.

25 AT, VII, 19-20.

az egyszerű fogalmak aktiválására.²⁶ Az egyszerű fogalmak természetes képességeink tartalma. Az ego az egyszerű fogalmak rezervoárja, ezek konstituálják az ego formális realitását. Ezek a fogalmak evidensek, maguktól fogva ismertek, további explikációjuk egyenesen veszélyes. Például mindenki számára világos, hogy mi a mozgás, míg a skolasztikus definíció („a mozgás a lehetőség valósága”) szükségtelen nehézségeket teremt. Amikor Erzsébet hercegnő azt kérdezte Descartes-tól, hogy léteznek-e érvek lélek és test egységét illetően, Descartes azt felelte, hogy ez az egység nyilvánvaló, hogy ennek az uniónak az érzése szüntelenül jelen van mindennapi életünkben (la vie ordinaire).²⁷ Akit nem zavart meg a filozófia homályossága, már eleve ebben az egységben gondolkodik. Létezik tehát az apodikticitás szférája, amely jóval kiterjedtebb az ego magabizonyosságánál. Az egyszerű fogalmak adottsága formálja mindennapi életünket, de egyúttal a metafizika illetve a tudomány kiindulópontja.

Ám az evidencia autoreferencialitására való utalás, az egyszerű fogalmak apodikticitására való hivatkozás nem elégséges. A hiperbolikus kételyben a gonosz szellem az evidens belátásokat illetően is megteveszthet. Isten éppen mint az egyszerű fogalmak határa, mint radikális külső biztosítéka az interioritás-bizonyosság útjának. Descartes gyakran kiemeli, hogy míg Isten léte nem bizonyított, semmi más nem lehet bizonyos. „...a garancia garanciája, amit Isten igazságszeretete képez...”²⁸ az ordo essendi szintetikus rendjének kiindulópontja. Az egyszerű igazságokra vonatkozó kétely addig szükséges, míg az instrumentalizált Isten-fogalom bevezetésre nem kerül. Nem véletlen, hogy *A filozófia alapelveiben* az egyszerű fogalmak listája csupán az istenbizonyítás után jelenik meg. Isten, mint az igazság garanciája (Deus verax) az egyszerű fogalmak forrása. Ezek a fogalmak abszolútumok gondolkodásom számára, végességem határait képezik, de teremtett következmények a causa sui vonatkozásában. Ettől a bizonyítástól kezdve elegendő az evidencia érzésére való emlékezés. És mindennapi életemben állandó az a hajlam (propensio), hogy azt gondoljam, a testi dolgok ideái maguk a dolgok hatására keletkeznek. Minthogy Isten nem tévesztene meg egy ilyen állandó hajlamomat illetően, valóban kapcsolatban vagyok a világgal. Isten külsősége a világ valódi külsőségének bizonyítéka, ez az ego kettős transzcendenciájában levő sajátos kereszteződés.

Az úgynevezett karteziánus kör (amelyre már Arnauld felfigyelt) a bizonyosság rendjét illető nehézséget jelöli. Miként lehetséges világos és elkülönített tudás Isten létezéséről, amikor Isten a világos és elkülönített tudás feltétele egyáltalán? Curley

26 AT, VIII-2, 358.

27 AT, III, 691.

28 Riker, Pol: *Sopstvo kao drugi*, Jasen, Beograd, 2004, 18.

arra mutatott rá, hogy az érvelés folyamatában még egy kör létezik.²⁹ Hogyan lehetséges az egóban megtalálható végtelen ideája nyomán történő bizonyítás, amikor a hiperbolikus kétely az ego magabizonyosságát is megkérdőjelezte? Most azonban egy harmadik kört is észlelünk: az egyszerű fogalmak körét. Hogyan lehetséges az egzisztencia, a tartam, az egység stb. alapján történő bizonyítás, ha a metafizikai kétely az egyszerű fogalmak apodikticitására is vonatkozik? Úgy tűnik, hogy a garancia megelőzi a garancia garanciáját. Itt segítségünkre van Kenny különbségtétele a kétely két rendje között.³⁰ Az elemi fogalmak a legtökéletesebb bizonyossággal rendelkeznek (*perfectissima certitudo*). Ezek a fogalmak kétségbevonhatatlanok, evidenciájuk tagadhatatlan. Mégis, ismeretük nem méltó arra, hogy tudománynak nevezzük. A kétely második rendjében (a hiperbolikus kételyben) még az ő érvényességük is felfüggesztődik. Isten, a bizonyosság rendjének fundamentuma nélkül nincs tudományos értékük. A bizonyosság rendjében az egyszerű fogalmak derivatív evidenciák Istenhez képest. Az ateisták képesek az evidens belátásra, de képtelenek tudományos kijelentéseket tenni. Ezért „...nem a megtevesztést és a bizonyosságot kell szembeállítani egymással [...], hanem a megtevesztést és a tudományt.”³¹ Tehát az egyszerű fogalmak bizonyosságát nem állíthatjuk szembe a preteoretikus ego bizonytalanságával. A mindennapi én veleszületett evidenciákkal rendelkezik. Végül Descartes metafizikája az egyszerű fogalmak rehabilitációja, amelyek a valódi fundamentum felfedezése után a gondolkodás vezérfonalaként szolgálnak. Az egyszerű fogalom mint eleve megtalált a mindennapi én képességeiben ebben a filozófiában nélkülözhetetlen feltétel. Az evidens banalitások reaktiválódnak.

Az értelem preformációja minden emberben azonos, Descartes közismert kijelentése szerint a józan ész a legjobban oszlik meg az emberek között. A gondolkodás képességének egalitarizmusa teszi lehetővé Descartes azon mondatait, amelyek azt hangsúlyozzák, hogy az olvasóknak úgy fog tűnni, ők maguk fedezték fel, miként kell megteremteni a bizonyosság rendjét. Ez az aktivitás csupán az egyszerű fogalmak adottságának beteljesítése. Az ego, mindenekelőtt, passzivitás. Az ego passzívan fogadja az anyagi dolgok ideáit egyfelől (egy viaszhoz hasonlatosan), de másfelől passzívan fogadja az egyszerű fogalmak apodikticitását is. Az ego az anyagi dolgok ideáinak végtelen recipiense, és végesség, amelyet meghatároznak természetes képességei és hajlamai. Az értelem nem egy szuverén teremtő képesség, ő csupán konstatálás. Az egyszerű fogalmak garanciája behatárolja Descartes vállalkozásának radikalitását. A hiperbolikus kétely voltaképpen megáll az értelem

29 Curley: *The Cogito*, 41.

30 Kenny, A.: *Descartes, a study of his philosophy*, New York, 1968, 184.

31 Beysade, Jean-Marie: *Création des vérités éternelles et doute métaphysique*, in: *Descartes au fil de l'ordre*, Presses Universitaires de France, Paris, 2001, 131.

preformációjánál, csupán annyiban függeszti fel, amennyiben még nem képezi tudományos kijelentések tartalmát. Descartes bizonyosság-projektuma a mindennapi én képét feltételezi, akinek természetes képességei és hajlamai nélkülözhetetlen referenciapontok. Ezért a mindennapi én Descartes filozófiájában nem pusztán mint konstitutív külső jelenik meg, a mindennapi én a kiindulópont. Gilles Deleuze írja: Descartes „...igyekszik minden objektív feltételezést félreállítani [...]. Mégis, nyilvánvaló, hogy nem sikerül neki egy más fajta feltételezéstől megszabadulni, a szubjektív vagy implicit feltételezéstől, amely egy érzésben gyökerezik a fogalom helyett: feltételezi, hogy mindenki tudja, mit jelent gondolkodni, létezni, hogy mi az én.”³² A természetes gondolkodás formája a „mindenki tudja...”, „senki sem tagadhatja...” Feltételezik a mindennapi képességek egyetemenességét és kommunikálhatóságát. Ez egyúttal magyarázat a könnyű fogalmára a kartezianizmusban. A pre-filozófiai én premisszái a radikálisnak mondott bizonyosság-vállalkozások kiindulópontjai. Az empirikus és transzcendentális felosztása kezdet a kezdet előtt, ez határozza meg előre a gondolkodás érinthetetlen pontjait. A descartes-i életműben általánosan jelen van a természetes tartalmak explikációjának tiltása. A filozófia csupán a megjelenési formája, meghosszabítása a cogitatio natura universalis-nak. A filozófia kifejtését megelőzi a pedagógiai teleológiára való hivatkozás, amely szerint minden ember képes a bizonyosságrend következtetéseinek belátására. A „mi”, a józan ész alanyaként, már eleve aktív, mindennemű szolipszizmus, episztemológiai robinzonád előtt. A szerző és az olvasó kommunikációja a természetes gondolkodás közös terében történik. Az Erzsébet hercegnőnek adott válasz paradigmatis: „...a mindennapi életben mindig érezzük...” A doxa sajátos platonizmusáról van szó, amelynek számára nélkülözhetetlenek a közös, többnyire implicit előfeltevések. Az egalitarizmus axiómája magától értetődő tartalmakat kínál, amelyekre elegendő emlékeztetni.

Azonban a természetes képességeinkre való pusztán hivatkozás nem ad magyarázatot a tévedés létezésére, a bizonyosságrend hiányának lehetőségére. Hogyan lehetséges konfúz gondolkodás? Az ego mely aktivitása lehetetleníti el természetes adottságaink helyes használatát? Hogyan legitimálódik az új módszer illetve metafizika követelménye? Az ego olyan adekvációinak leírása szükséges, amelyekben az apodikticitás elveszti orientáló szerepét. A konfúz gondolkodás és a tévedés létezésének magyarázata fontos karika a bizonyosság láncolatában.

32 Deleuze, Gilles: *Différence et répétition*, PUF, Paris, 1968, 169.

4. Descartes doxográfiái

A. Elimináció és összefonódás

Sokan foglalkoznak a szokásokkal, de senki sem foglalkozik az értelem egyetemes tudományával – mondja Descartes a *Szabályok*ban. Mégis, már az első szabályt magyarázó első mondat így kezdődik: „Az a szokása az embereknek, hogy...”. Az új módszer határán maga Descartes is leírja a konfúz gondolkodás szokásait. Milyen deskripcióról van szó, milyen a státusza? Van-e számára hely az intuitív-dedukciós módszer szigorúságában? Az új módszerből Descartes kizárja a mindennapi én probabilizmusát, és eliminálja a vélekedést, mint olyant. A második szabály szerint az új módszer csak azokra a tárgyakra vonatkozik, amelyeket biztos, kétségbevonhatatlan módon megismerhetünk. Amint az értelem olyan tárgyakkal találkozik, amelyeket eképpen nem ismerhet meg, a kutatásnak meg kell állnia, mert tartózkodni kell a fölösleges munkától. A véges értelem energetikájában a bizonytalanság többletét nem engedhetjük meg magunknak. A nem-tudás vagy hiányzik a módszerből, vagy lehatárolja azt. De a felvilágosodás logikája arra kényszeríti Descartesot, hogy luxusserű meglátásokkal foglalkozzon. „...a nem-tudás annál inkább ismert (mint határ), minél inkább eliminálja a bizonyosság módszere.”³³ A bizonytalanság bizonyos határaitól való beszéd nem csupán az új módszer legitimációja érdekében szükséges, hanem az új módszer autoregulációja miatt is. Egyidejűleg azonosíthatjuk a tudás és a vélekedés közti demarkációs vonalat, a köztük levő „brutális törést”³⁴, és lényegi összefonódásukat. A vélekedés ki van zárva a formájával való radikális szakítással, ám tartalma visszatér, mint a bizonyosság rendjének ellenképe. A mindennapi én itt konstitutív külső.

Descartes, egyfelől, leírja az iskolázatlan mindennapi ént. A tömeg szelleme hiú dicsőségre vagy gyalázatos nyereségre tör. A tömeg negatív konnotációkkal jelenik meg, mint tudatlan, csodahívó sokaság. Azonban a sokaság irracionalizmusa csak nagyon kevés helyet foglal el a Szabályokban. A bizonytalanság descartes-i eliminációja sokkal inkább az iskolázott énrre vonatkozik, aki az autoritásra támaszkodik. Arról az énről van szó, aki kritikátlanul fogadja el a skolasztika vélekedéseit. A skolasztika, Descartes szerint, csupán a kételkedést gyarapítja. A skolasztikus következtetések híján vannak a megalapozottságnak, igazolatlan vélekedésekből indulnak ki. Ex datis indulnak ki, a már adottól, nem a bizonyosságrend szempontjai szerint járnak el. A skolasztikus én probabilizmusa helyett Descartes az intuitív-dedukciós módszer elfogadását követeli, amely megteremt a bizonyosság láncolatát.

33 Marion: *Sur l'ontologie grise de Descartes*, 152. Marion szembeállítja a nem-tudás descartes-i elemzését a nem-tudás arisztotelészi felfogásával.

34 Ibidem.

A *Szabályok* során váratlanul megfordul az iskolázatlan én jellege. Az iskola hatása alatt levő emberekként a mindennapi életben annyi különböző tévedésről olvasunk és hallunk (quotidie tot errores diversos legendo et audiendo), hogy az igazság velünk született magjai elfojtásra kerülnek. A skolasztika tudósai összezavarják az egyszerű természeteket. Azt is elhomályosítják, ami még egy paraszt számára is evidens (quae per se evidētia sunt atque a rusticis nunquam ignorantur). A skolasztikusok definiálják az egyszerű természeteket (pl. a mozgást), amelyeket nem szabad meghatározni, csak megkülönböztetni. Az egyszerű természetek önmaguknál fogva ismertek, felsorolásukkal kell hogy kezdetét vegye a tudomány. A módszer kezdetének az önként kínálkozó igazságok minden válogatás nélküli összegyűjtése kell lennie. A paraszt alakja még egyszer megjelenik, a kiterjedés skolasztikus fogalmának bírálatakor. A tudósok finom distinkciói összezavarnak bennünket azt illetően is, ami egy paraszt számára is világos a természetes világosságban (ut lumen naturale dissipent, et tenebras inveniant etiam in illis quae a rusticis nunquam ignorantur). A paraszt, mint a sokaság képviselője még nem távolodott el az egyszerű természetek evidenciájától, episztemológiai képessége felülmúlja a tudósok vélekedését. Míg az iskola retteg a könnyűtől, addig Descartes olyan módszer alkot, mely az egyszerű természetektől és az egyszerű műveletektől indul ki. Descartes abban bízik, hogy olyan olvasója lesz, aki hajlandó foglalkozni aritmetikával és geometriával, majd hozzáteszi: jobb, ha az olvasó még nem járatos ezekben a tudományokban, mint hogy az iskola tévedései által befolyásolt legyen. Az új módszer ideális befogadója a mindennapi én, aki még nem volt kitéve az iskolai bizonytalanságnak. Az ő esetében nem szükséges a felejtés nehéz munkája. Hiperbolikusan fogalmazva: a legalkalmasabb olvasó az, aki még nem olvasott. Ez az olvasó lector in fabula, ő az iskolázatlan én, aki még nem fojtotta el természetes képességeit. A 20. századi szemiológia nyelvezetével: Descartes megalkotja mintaolvasóját, aki filozófiájának eszményi alanya.

B. Felejtés és konverzió

Az *Értekezés*ben a természetes képességek egalitarizmusa nem csupán tartalom, hanem forma is. Az írás, amely az episztemológiai egalitarizmus axiómájával kezdődik (a józan ész egyenlő eloszlásának axiómájával) francia nyelven íródott. A szöveg végén Descartes kifejti, miért: szívesebben ír franciául mint latinul, tanítóinak nyelvén, mert az reméli, hogy jobban értik majd azok, akik csakis a tiszta értelemre támaszkodnak, mint azok, akik csak a régi könyvekben hisznek. Itt a nyelv kiválasztása is a karteziánus gondolkodás szerkezetét tükrözi. A nép nyelvén (en langue vulgaire) való írás párhuzamos az egyszerű fogalmaktól való kiindulással. Descartes megemlíti a kínaiak és a perzsák egyenlő mentális képességeit is. Descartes a bar-

langhasonlat metaforáival él, hogy leírhasa a skolasztikusok nem-tudását.³⁵ Azonban a szerzői én narratív identitásának leírása éppen az iskola tapasztalatával kezdődik. A szerzői én a tudósok vélekedéseinek hatása alatt levő iskolázott én. Úgy tűnik, hogy a szerzői én nem lenne saját könyveinek ideális olvasója. Mégis, a „módszeres felejtés” (Harald Weinrich) segítségével megszabadul a pusztá véleményytől. A vélekedések sokasága miatt a doxa katalogizációja nem is lehetséges. Elegendő a szkepszis radikalizációja, amely még a magától értetődő vélekedéseket is megkérdőjelezi. Az *Értekezés* új fundamentumot követel, nem a már meglévő tudás újragondolását. Egy egyszeri eseményről van szó, amely törést képez a narratív én identitásában. Ezen epizód során az iskolázott én elfelejtődik, a természetes gondolkodás mindennapi énje felfüggesztődik. Mint láttuk, csupán ideiglenes felfüggesztésről van szó. Az *Értekezés*ben már megjelennek a reflektálatlan mindennapi énnel és a természetes képességek skolasztikus felfogásával szembeni ellenvetések, amelyeket Descartes még alaposabban kidolgoz későbbi műveiben.

C. Az interioritás primátusa

Az *Elmélkedések* és *A filozófiai alapelvei* igazi címzettje az a mindennapi én, akit még nem terhelnek meg az iskola vélekedései. Az elmélkedések ideális kísérője Descartes szerint az, aki még csak most kezd filozófiával foglalkozni, aki a tiszta racionalitás lehetséges befogadója.³⁶ A késői Descartes tankönyve is azon olvasókat célozza meg, akiknek legfeljebb minimális tudásuk van a filozófiát illetően. A hivatalos filozófusok kevésbé bölcsék azoknál, akik soha nem szenteltek figyelmet az elméletnek. A pre-filozófiai én a legalkalmasabb az új filozófia elveinek elsajátítására. Úgy tűnhetne, hogy a skolasztikus tanítások teljesen hiányoznak ezekből a művekből, hogy csak az iskolázatlan én előítéletei relevánsak. Azonban egy óvatosságot megmutathatja, hogy egészen másról van szó.

Az első elmélkedésben Descartes arról beszél, hogy nem szükséges minden egyes vélemény kritikája, hanem a mindennapi felfogás alapjaira (fundamentis) kell összpontosítani.³⁷ Egy olyan atemporális, atopikus mindennapi én képe konstruálódik, amely egyedül érzékeire támaszkodik, amely naivan hisz testének adottságában, amelynek számára magától értetődő az ideák és a reprodukált dolgok hasonlósága. Ez az én vak ösztöntől indítva (ex caeco aliquo impulsu) hisz a külső léte-

35 Erről: Blumenberg, Hans: Licht als Metaphor der Wahrheit. Im Vorfeld der philosophischen Begriffsbildung, in:

Studium Generale 10. Berlin, 1957, 438.

36 Erről Descartes a Burmannal folytatott beszélgetésekben nyilatkozott meg: AT V, 146.

37 Erről: Carriero: *Between Two Worlds*, 35.

zésében. Az első elmélkedés egyszerre propedeutika és terapeutika. Úgy vezeti be az első filozófiába az olvasót, hogy közben megszabadítja a mindennapi én doxájától. Később megmutatkozik, hogy a lelket és Istent tudjuk leginkább megismerni, hogy a bizonyosság rendjében megelőzik a testet. Az érzékek csak az igazságszerető Isten létének bizonyítása után kerülnek rehabilitálásra. Az idea és a dolog között nincs kvalitatív hasonlóság, viszonyuk jel és referens kapcsolata. Mégis, a természetes beállítódás kritikájának árnyékában az uralkodó tomizmus bírálata is megjelenik. Példának okáért Descartes elutasítja, hogy az ego cogitót az ember arisztotelészi meghatározásával összhangban határozza meg, mint animal rationalét. A lélek oszthatatlanságát a modi cogitandi sokasága ellenére hangsúlyozza, a lélek részének elmélete ellenében. A viasz analízisében elutasítja azt a felfogást, miszerint a dolgok lényegét az érzékek illetve a képzelet (azaz a sensus communis) segítségével ismerjük meg. Ezek a megjegyzések szükségesszerűvé teszik a descartes-i filozófia tomizmus felőli értelmezését.

A tomizmus szerint minden megismerés az érzékekből indul ki. Nincs semmi az értelemben, ami korábban ne lett volna meg az érzékekben; a lélek asszimilálja a világot a tapasztalttól való elvonatkoztatással. A megismerő és a megismert konaturalitása magától értetődő. A megismert formájának asszimilációja azt a folyamatot jelöli, amelyben az egyetemes megismerésig az érzékelésen és a képzeleten keresztül jutnak el. Az értelem absztrahál a testi képek (fantazmák) tartalmától az emlékezetben. Nincsenek velünkzűletett ideák, a lélek tabula rasa. Az intelligibilitásig csak az érzékin keresztül lehet eljutni. Az értelem képes meglegelni a közöst a különböző fajokban, de önmagát csakis a tevékenységén keresztül ismerheti meg. Az önmegismerés nem egy lényeg közvetlen megismerését jelenti, hanem csak annak a tevékenységnek megismerését, amely az intelligibilis fogalmakat az érzéki tárgyaktól vonatkoztatja el. A lélek megismerése nem kivétel az általános szabály alól, miszerint az emberi megismerés az érzéki szemlélettől függ. Az értelmes lélek képtelen érzéki képek nélkül gondolkodni. Lehetetlen az immateriális szubsztanciák közvetlen megismerése. Ha Isten nem lépne közbe a halál és a feltámadás között, nem lenne megismerés. A feltámadás előtt nem ismerhetjük meg Istent közvetlenül, csak amennyiben a tárgyak utalnak létezésére. A matematikai intelligibilitások a mennyiség akcidentsei az anyagban. A tomista episztemológiában az értelmes lélek az érzéki tartalmak szüntelen purifikációja. Az ember az állati lélektől az absztrahálás képességével különbözik.

Descartes a fenti pontok egyikét sem fogadja el. Noha bizonyos skolasztikus terminusoknak fontos szerepe van az *Elmélkedésekben* és *A filozófia alapelveiben*, Descartes bizonyosság-projektumait úgy is olvashatjuk, mint a tomizmussal folytatott polémiákat. A léleknek nincsenek részei. Már az elmélkedések korai fázisában

érzéki és imagináció úgy határozódnak meg mint cogitatio. Descartes hajlamos volt arra, hogy tagadja az állati érzékelés és imagináció létezését. Az ember és állat közti távolság megnőtt. A velünk született ideák lehetővé teszik, hogy a lélek az érzéki tárgyaktól függetlenül is gondolkodhasson. Az ego megismerheti Istent közvetlen képességeire támaszkodva. Míg Aquinói Tamásnál az Istenhez vezető út hosszú, addig Descartes-nál Isten a bizonyosság rendjének első eleme. Az ego önmegismerése sem purifikációval történik, hanem az érzéki ideiglenes felfüggesztésével. Descartes megfordítja értelem és érzéki, illetve imagináció viszonyát. A viaszlemezben megmutatkozik, hogy az értelem nem függ az érzéki képektől és fantazmáktól, hanem éppen ellenkezőleg. A meditációk alanya nem a nem- és fajfogalom alapján kerül meghatározásra, hanem közvetlen tevékenysége alapján (mint gondolkodó dolog). A klasszifikációs gondolkodás helyén a jó ítéletek meghozatala áll. Ezek a megállapítások nem jelentik azt, hogy Descartes-nál a „Phantomleib illokalizációja” (Richir) történe, az érzéki és a képzelet hamis intelligibilizációja. A későbbi elméletek hangsúlyozzák az érzéki és a képzelet szerepét. A képzelet segít a geometriai igazságok megértésében, az érzékek segítenek az anyagi világban való tájékozódásban és saját testünk megóvásában. Descartes-ot a bizonyosság rendje és a fokozatosság foglalkoztatja.

Nem zárja ki az érzéki és a képzeletet, csupán azt mondja, hogy nélkülük kell gondolkodnunk, amíg ez lehetséges. Az értelem mint instancia Descartes-nál önállóbb, mint a tomizmusban, az értelemnek nem kell a világra hagyatkoznia ahhoz, hogy eljusson bizonyos igazságokhoz. Szerepe is széleskörűbb, nem csupán egy képessége az embernek, hanem a lélek minden tevékenységét áthatja. Descartes nem állítja, hogy az ego test nélkül létezik, csak annyit mond, hogy az értelemnek nem szükségesek testi eredetű ideák ahhoz, hogy funkcionáljon.

A tomista én előítéletei az iskolázatlan én előítéleteire emlékeztetnek, amelyben mindkettő az érzéki tárgyaktól indul ki. Az atemporális mindennapi én kritikája egy történelmi alakzat, a tomizmus kritikájával kereszteződik; mintha a tomizmus az emberi hajlamok meghosszabbítása lenne.³⁸ Descartes nem abban különbözik Arisztoteléstől, hogy a mindennapi ének lényegesen különböző jellegzetességeket tulajdonít. Descartes szerint is az emberek természetüknél fogva az érzéki tárgyaktól indulnak ki. De ezzel a hajlammal Descartes a bizonyosság rendjének új módszerét szegezi szembe, amely éppen az érzéki bizonyosság naiv hitének felfüggesztésével kezdődik. Minthogy olyan eljárásról van szó, amely lényegi módon különbözik a természetes beállítódástól, nem véletlen, hogy az új pozíció mindig úgy jelenik meg, mint egy ugrás eredménye, mint egy kvázi-vallásos kon-

38 Egy helyütt Descartes kísérletet tesz arra, hogy leírja egy tomista gondolat geneziséét az iskolázatlan mindennapiságból. AT, VII, 356.

verzió. Addig a pillanatig az egyszerű fogalmak az érzékiség anyagával keveredtek, ezért nem észleltük őket a megfelelő módon. Ha hátat fordítunk a testiségnek, akkor az apodikticitás szférája lesz megismerésünk vezérfonala. Így jön létre az én adekvációja, amely immár nem a velünk született adottságok felejtése. Amennyiben szem előtt tartjuk az iskolázatlan én és a tomizmus kritikájának összefonódását, annyiban megérthetjük, miért vannak annyira különböző értelmezések arról, hogy mire irányul a hiperbolikus kétely. A kritikák közti ingadozás, azonban, a descartes-i szövegek alkotóeleme. Vajon ez azt jelenti, hogy a kritikák megkülönböztetése fölösleges, vagy nem eléggé igazolt? Nem. Míg a későbbi elméletek illetve *A filozófia alapelvei* többé-kevésbé rehabilitálják a természetes beállítódást, addig a tomizmus tételei örökre elutasítást nyertek. Az, amire a természet tanít bennünket, mindig tartalmaz legalább valamennyi igazságot. Ez a részleges veritativitás érvényes például az érzéki észlelésnek a kellemesre és kellemetlenre vonatkozó sugallataira. A mindennapi életben nem kell tévesnek tartanunk azt, ami csak valószínű.

Csak ebben a fázisban vált nyilvánvalóvá, hogy mi a konfúzió. Az ego többé nem tulajdonítja a természetnek azt, aminek forrása az érzékiség léte. El kell vetni a mindennapi doxát, amely a dolgoknak tulajdonítja azt, ami nélkülünk nem létezne. Az anyag elsődleges tulajdonsága a kiterjedés. A külső testek létezéséről tanúskodhat a szín is, de a szín észlelése semmit sem mond magának a dolognak a természetéről. Tartózkodni kell olyan ítéletek meghozatalától, amelyek magukra a dolgokra vonatkoznak a kvalitatív érzéki tartalmak alapján. A dolgok nem olyanok, amilyenként az érzékiségben megjelennek (*quales apparent*). Descartes utal a gazdag érzékiség szférájára, de nem tematizálja. A kvalitatív érzékiség zárójelbe kerül a metafizika és a fizika közti térben. A test affektivitásával a kiterjedés észlelésének reprezentatív jellege kerül szembe. A konfúz gondolkodás nem pusztá priváció, hanem *sui generis* valóságos állapot, amelynek csak korlátozott szerepe lehet.

D. A mindennapi ének megszemélyesítései

Az igazság kutatása a természetes világosság által c. Descartes-írás igazolja a három mindennapi én közti különbségtétel jogosságát. A dialógus szereplői a különböző egók megszemélyesítései. Epistemón a kimerült iskolázott én, akit a latin és görög művek vélekedései terhelnek meg. Előítéletek határozzák meg (ő például az embert úgy definiálná mint *animal rationalé*) és retteg a kétely kalandjától. Epistemón túlságosan a tekintélyek hatása alatt van ahhoz, hogy az értelem természetes világosságára támaszkodhasson. Eudoxus az ego, aki már elérte az én igazi adekvációját, tudása megfelelő módon indul ki az apodikticitás szférájából. Kész arra, hogy a harmadik személyt a hiperbolikus kétely útján vezesse. Poliander az iskolázatlan

mindennapi én, aki a dialógus kezdetén még csodálja Epistemón olvasottságát. Azonban, Eudoxus szerint, éppen ő van előnyben Epistemónhoz képest: az iskolázott én előítéletei nélkül könnyen elfogadhatja a bizonyosság rendjét. A kétely az érzékiség érvényességének felfüggesztésével kezdődik, mert természetes hajlamaink megromlottak; a legjobb minden előítélettől megszabadulni. Az első részben Poliander vakon hisz az érzéki tárgyak és saját testének létezésében. Eudoxus ráveszi, hogy – mindennemű logika és szabály nélkül, tisztán a józan észre támaszkodva – belássa, hogy az ego léte a legbizonyosabb. Eudoxus elismeri, hogy szükség van valamilyen előzetes tudásra azt illetően, hogy mi a gondolkodás, hogy mi a lét, és azt hangsúlyozza, hogy a *genus proximum* és a *differentia specifica* segítségével történő definíció nem csak fölösleges, hanem káros is. Elegendő ítéletet hozni az alapján, ami magától fogva ismert, elegendő kinyitni szemünket (mert pl. senki nem kell hogy megtanulja, mi a lét). Epistemón objektív feltevéseit elvetik, de megtartják minden ember közös apodikticitászféráját, az egyszerű fogalmakat. Descartes „... szembeállítja az «idiótát» a mindentudóval, Eudoxus-t Epistemónnal, a jó szándékot a túlon túl megtelt értelemmel, a saját természetes gondolkodásával megajándékozott különleges embert a korának általánosságaitól kimerülttel. A filozófia az idióta pártját fogja, a feltevések nélküli emberét. Mégis, valójában Eudoxusnak nincs kevesebb előfeltevése, mint Epistemónnak, legfeljebb más formában vannak. Eudoxus előfeltevéseinek formája implicit, szubjektív, «privát», és nem «nyilvános» – a természetes gondolkodás formája, amely lehetővé teszi a filozófia számára, hogy úgy tegyen, mintha elkezdődne, és mintha ezt előfeltevések nélkül tenné.”³⁹ Tehát a szubjektív előfeltevéseket részesítik előnyben az objektív előfeltevésekkel szemben. Eudoxus, a jó vélemény képviselője, az igazság valódi képviselőjének van nyilvánítva. A dialógus szerkezete megmutatja, hogy Descartes filozófiája csupán egyetlen autoritást vet el, azt, amelyik az objektív előfeltevéseket propagálja.⁴⁰ Eudoxus⁴¹ az iskolázatlan én autentikus vezetője, neki köszönhetően Poliander

39 Deleuze: *Différence et répétition*, 170.

40 Gadamer úgy írta le Descartes-ot mint az európai felvilágosodás képviselőjét, aki élesen bírálta az autoritást. Gadamer, Hans-Georg: *Igazság és módszer*, Gondolat, Bp., 1984, 199.

41 Mire utal az „Eudoxus“ jelölő? Mint láttuk, Descartes hajlamos volt minden valószínűséget kizárni a bizonyosság rendjéből. Mindennemű probabilitizmus eliminálásának bírálata már Leibniz-nél megjelenik, aki úgy vélte, hogy a valószínűség fogalmát Descartes tévesen az arisztotelészi *endoxá*val azonosítja, és figyelmen kívül hagyja azt a valószínűséget, amely magából a dolog természetéből következik (Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Újabb értekezések az emberi értelemről*, L'Harmattan Kiadó – Szegedi Tudományegyetem Filozófia Tanszék, Bp., 2005. 355). Azonban Descartes és Arisztotelész óvatosabb összehasonlítása azt mutatja meg, hogy kettejük viszonya összetettebb. Az arisztotelészi filozófia, mint az esetlegesség és a valószínűség rehabilitációja, nem csupán az egyetemes és szükségszerű tudományára tér ki, hanem a valószínűség alapján való következtetésre is – a vélekedés is igaz lehet. A dialektikus

könnyen megszabadulhat a természetes beállítódás téves hajlamaitól. Az autoritás is rehabilitálódik mint az értelem természetes fényének helytartója. Az iskolázatlan ennek rá kell támaszkodnia, mint új autoritásra.

Ez a dialógus a bizonyíték arra, hogy igazolt három ént megkülönböztetni Descartes-nál. Először, a mindennapi ént, aki az iskola és a könyvek hatása alatt áll, akinek emlékezetébe túlságosan belevésődtek az előítéletek. Tudása elhomályosítja az apodikticitás szféráját, az ő esetében, vélekedéseinek rögzültsége okán, még inkább szükséges a radikális kétely. Másodszor, a mindennapi, pre-filozófiai ént, akire az iskola és a könyvek előítéletei nem, vagy csak kevésé hatnak. Ez az én még nem távolodott el a természetes képességektől, ám nála az egyszerű fogalmak túlzottan keverednek az érzéki tartalmakkal, mert hajlamos vakon hinni a világ közvetlen adódásában. A hiperbolikus kétely teszi lehetővé átalakulását az én harmadik alakjává. Harmadszor, az ego autentikus adekvációjáról beszélhetünk, amelyben megmutatkoznak az értelem mindennapi, természetes képességei, mint a megismerés konstitutív elemei, de úgy is, mint a bizonyosság rendjének szükségszerű mozzanatai. A harmadik szereplő a konstruált én, az isteni egzisztencia követője a lényeg rendjében. Mint a bizonyosság láncolatának láncszeme, mint az egyszerű fogalmak rezervoárja, ő a tudományos kijelentések szükségszerű feltétele, de egyúttal a gondolkodás visszafogottsága is, amely a mindennapi életben elkerüli a konfúziót.

5. Egy diszkurzív stratégia határai

A filozófiai szövegek mikrofilológiai elemzésével a demuzealizáció hermeneutikáját szembeállítván, Adorno a Kantról tartott előadásaiban arról beszélt, hogy ameny-

szillogizmus abból indul ki, ami *ta endoxa*, azaz a valószínű premisszákból, amelyek összhangban vannak az autoritások, illetve minden vagy a legtöbb ember vélekedésével. A következtetés egy argumentativitás eredménye. A dialektikus szillogizmus plauzibilis volta nem pusztá gyakorlatozás, hanem hasznos a tudomány számára is. A tudomány első elvei nem verifikálhatók, ezért azon kijelentések közvetítésével érdemes őket megközelíteni, amelyekkel a dialektika foglalkozik (Lásd: Ross, Sir David: *Arisztotelész*, Osiris Kiadó, Bp., 1996, 79.). Ha szem előtt tartjuk, hogy Arisztotelész szerint a jó vélekedés fontos a tudomány első elveit illetően, akkor Eudoxus alakja sem fog számunkra a vélekedés arisztotelészi felfogása ellenképeinek tűnni. Eudoxus az egyszerű fogalmak közvetlenségéből indul ki, amelyeknek további explikációja szükségtelen. Ezek a fogalmak a tudományos kijelentések vezérfonalai. Eudoxus a mindennapiság szubjektív feltevéseire hivatkozik, ez autoritásának feltétele. Descartes, ahogyan Arisztotelész is, hivatkozik a vélekedésre a tudományos elemi mozzanatairól való beszédben. Mégis, Descartes-nál a vélekedés szubjektív horizontjáról van szó, az evidencia interioritásáról, amely megelőzi a „nyilvános“ vélekedést. Nem az iskolázott én autoritás, nem is a „többség“, hanem a természetes képességek mindennapisága.

nyiben túl közel vagyunk a szöveghez, nem tudjuk felismerni értelmét. Bizonyos távolság szükséges ahhoz, hogy észlelhessük a rejtett jelentéseket.⁴² Noha láttuk, hogy a mindennapi én Descartes műveiben nem a nem-mondott, amelyet csupán a margók alapján lehetne rekonstruálni, a mindennapi én önálló mezője csak a szövegtől való distanciálásnak köszönhetően mutatkozott meg. Descartes látja a természetes tudat tartományát, és az egyszerű fogalmaktól mint abszolútumoktól indul ki ahhoz, hogy eljusson az igazi bizonyossághoz, ám a mindennapi ént sohasem teszi tárgyává tisztán önmagáért. Mint természetes beállítódás, a mindennapi én csak mint az új bizonyosságrend önlegitimációjának és önszabályozásának része jelenik meg. Mint iskolázott én, a mindennapi én azért lép a színtérre, hogy rögvest el is hagyja azt. Vélekedéseit örökre elvetették. A mindennapiság rehabilitálásra kerül a részleges veritativitás helyeként, de mint ilyen, a mindennapi én csupán a metafizikáról a fizikára való átmenet mozzanata. A világ felé irányuló természetes hajlam rehabilitálása nyitja meg a tapasztalati tudományok lehetőségét. Mindig egy domesztikált énről van szó, a mindennapiságnak a bizonyosság felőli értékeléséről. A mindennapi én régiója csupán a bizonyosság rendjének árnyéka. Hiányzik a világgal való eredeti promiszkuitásunk, az észlelés gazdagsága. Descartes-ot nem foglalkoztatják az „episztemológiai felszín” (Carriero), az érzéki homályosságok. A mindennapi én, aki az érzéki bizonytalanságában tengődik, úgy jelenik meg, mint egy ahistorikus invariáns. Egzisztenciája magától értetődőségének leírásának magától értetődősége felel meg. Tematizálásának eszközei és módjai sohasem lesznek a reflexió tárgyává. Ahogyan az iskolázatlan én előítéletei magától értetődőek, úgy természetes képességei is már eleve megtaláltak. Az evidencia szférája ez, mely autentikusabbnak van nyilvánítva a világhoz való viszony természetes hajlamánál. Az apodikticitás jelentősen kitágított terepét egy deklarációval fogadják el, további kifejtése tilos. A filozófia kijelenti, hogy az apodikticitás szférája nem tartozik a filozófia fennhatósága alá, eképpen zajlik a fogalmiság elfojtása. Az egyszerű fogalom voltaképpen nem fogalom, a „ti estin” kérdésének felfüggesztésével párhuzamosan jut a felszínre. A bizonyosságrend a fogalmiság nulla fokával kezdődik. A józan ész diskurzusa, amelynek formája a „mindenki tudja”, „senki sem tagadhatja”, a könnyűsége és a közös képességek kommunikálhatóságára apellál. Az „akárki” a karteizianizmus alanya, benne emelkednek szólásra a magától értetődő elvek. A posztulált mindennapiság a karteizianizmus plebejus mozzanata, a vie ordinaire közegére való pusztá utalás korlátozza a vállalkozás radikalitását. A szigorú módszer arisztokratizmusa és a józan ész egalitarizmusa kéz a kézben lépnek fel. Descartes egyidejűleg panaszkodik azért, mert olvasói túlságosan az előítéletek hatása alatt

42 Adorno, Theodor W.: *Kants „Kritik der reinen Vernunft“*, Hg. v. Rolf Tiedemann, Suhrkamp, Frankfurt/M, 1995, 62.

állnak, és nem szoktak hozzá, hogy hátat fordítsanak a testi ideáknak, illetve reménykedik abban, hogy az új, könnyen belátható módszer befogadónak az lesz a benyomása, ők maguk fedezték fel a bizonyosság rendjét. Az ingadozás logikája Descartes filozófiájából következik. A nativizmus azt a gondolkodást jelöli, amely a virtuálisan eleve jelen levő természetes képességek abszolút voltára hivatkozik. A bizonyosságsrend tényleges folyamata annak az eredendő döntésnek a végrehajtása, amely előre határoz arról, mi tartozik a filozófiailag megmunkálendő dolgok körébe, és mi nem. A filozófia megalapozását az apodikticitás pre-filozófiai szférája előzi meg. A filozófia és a nem-filozófia közti demarkációs vonal milyenségéről hozott döntés a filozófia határán található: a döntés a filozófia kiindulópontjára vonatkozik, de egyúttal azt a szférát is meghatározza, amelynek a filozófia exterritorialitásában kell maradnia. Az egyszerű fogalom adottságát, mint ahistorikus invariáns a gondolkodás nem a mindennapi tapasztalat redukciójával ragadja meg, hanem abban a pillanatban, amikor a mindennapiság már teljesen felfüggesztésre került. Csak az egyszerű fogalmak másvilági eredetére való hivatkozás után lehetséges az evilágba való visszatérés. A fogalmiság intervenciójának kizárása fontos karika a bizonyosság láncolatában, ez teremti meg a kvázi-diszkurzív teret, amely nem lehet kritika tárgyává tenni. Filozófia és mindennapiság valódi, körszerű viszonya helyett az egyszerű fogalmak cirkularitásának nehézsége kelt zavart. Az egyszerű fogalmak a hiperbolikus kétely során is működésben vannak, mert „mindenki tudja, mi a kétely“. Ez a filozófia tabula rasát követel az előítéletek tekintetében, de deklarálja a magától értetődő fogalmak listáját. A prekritikai álláspont elvetését a természetes képességekre való kritikátlan hivatkozás követi, közvetlen érzésük. Hume ellenvetése, miszerint a karteziánus kétely helyrehozhatatlanul örvénybe ránt bennünket, nem adekvát: az önmegtévesztés látszata ez, amely eltűnik a „garancia garanciájának“ bevezetése után.

Descartes rehabilitálja a világ adottságában való hitet a fizikára való átmenet kedvéért, de a praeprediciumot nem. A világ előzetes adottságának és az előítéleteknek nincs helye ebben a filozófiában. Az ellenvetés, mely szerint lehetetlen egy egész életet eltölteni a filozófiai beállítódás szigorúságában, elvét a descartes-i filozófia mondanivalóját. Descartes kiemeli, hogy az érzékek többnyire jól tanúskodnak a világ valóságos állásáról, és helyesen sugallják mi kellemes, és mi nem. A metafizikai bizonyosság nem bír orientáló szereppel a mindennapiságban. Descartes az olvasótól csak a konfúz ideák alapján történő ítélethozataltól való tartózkodást várja el, az akarat önkorlátozását. A hiperbolikus kétely mérsékelt szkepticizmussá változik, amely a bizonyosság rendjéből kizárja a bizonytalanságot.

Láthattuk, hogy Descartes több alkalommal hangsúlyozza, hogy filozófiájának ideális befogadója az iskolázatlan én, azonban a szerzői én narratív identitá-

sa mindig úgy jelenik meg, mint egy iskolázott én önazonossága.⁴³ A „descartes-i Bildungsroman” (Lyotard) középpontjában olyan én áll, aki nem lehetne Eudoxus ideális beszélgetőtársa. Miben áll akkor az iskolázatlan, olvasatlan én előnye? A „könnyű” szerepe így relativizálódik. Úgy tűnik, hogy a szerzői én gazdag tapasztalatának leírása azért fontos, hogy az előítéletek sokasága mintegy dialektikusan az ellentétébe csaphasson át: a rengeteg könyvnek és tapasztalatnak köszönhetően az én egyszerre tabula rasa lesz. Annyira a különböző vélekedések hatása alatt volt, hogy végül már egyiket sem fogadta el, a mindennapi tapasztalatok közepette vette fel az ítélethozataltól való tartózkodás habitusát. Descartes 1619-ben katonaként Neuburgban tartózkodott, és a tél folyamán magányos ült szobájában. Az Értekezés úgy írja le ezt az állapotot, mint a hiperbolikus kétely lehetőségfeltételét. A szobába való téli bezártság Németországban a descartes-i filozófia szimbóluma lehetne: a bizonyosság filozófiájának kezdete a belsőbe való visszatérés, a világ elfelejtése.⁴⁴ Az ego demondializációja a természetes képességekhez való odafordulás. A természetes beállítódás felfüggesztődik, a skolasztikus vélekedés nem számít többé. Megmutatkozik, hogy az autentikus megismerés az egótól halad a világ felé, és nem fordítva. A természetes beállítódás kifordítása e filozófia legradikálisabb mozzanata – Descartes után hajlamosak vagyunk a léter az interioritásból kiindulva megközelíteni. Descartes nem volt az ego transzparenciájának álláspontján, de hitt az én sajátos intimitásában. Ipszeológiája nem távolodott el az egológia tiszta apodikticitásába vetett hittől. Descartes filozófiájában az apodikticitás, amely közvetlenül elérhető idealitásokból áll, a bizonyosságrend kutatása előtt megtalált. Az állítás, miszerint Descartes soha nem tematizálja a mindennapi ént önmagáért, nem jelenti azt, hogy a mindennapiság létezése e filozófián kívül reked. Bizonyos értelemben Descartes éppen a mindennapiságot keresi, a mindennapiság előtt mindennapiságot, a mindennapi események lehetőségfeltételét. Azonban az egyszerű fogalmak posztulált szférájának deklarációja semmi nem mond arról, milyen a mindennapiság valójában. A mindennapi én sem az új bizonyosságrend önlegitimációjaként illetve önszabályozásaként, sem az iskolai vélekedések repetitívitasaként, sem az egyszerű fogalmak rezervoárjaként, sem a fizikára való átmenet feltételeként nem mutatkozhat meg a maga teljességében. Descartes tudatában van annak, hogy minden tapasztalati tudomány feltételezi az észlelési hitet, de a mindennapi ént csak a világ kiterjedésében való korlátozott tájékozódásként rehabilitálja. Mint

43 Harald Weinrich – Tulving nyomán – joggal mutatott rá arra, hogy itt narratív-epizodikus emlékezetéről van szó (amelyet Descartes elítél), és nem szemantikai-szisztematikus emlékezetéről. Weinrich, Harald: *Létezés művészete és kritikája*, Atlantisz, Bp., 2002, 95.

44 A hegeli antropológia úgy írja le a tél diszpozícióját, mint az interioritásba való visszatérést (*Enciklopédia*, 392.§).

Merleau-Ponty írja, ez a „hús szublimációja”, a világ és a köztünk levő kiazmus domesztikációja.⁴⁵ Ha a filozófia a világ felejtésével nyit, ez a gesztus nem múlhat el büntetlenül. A mindennapi én önelőrlése szükségképpen része e filozófiáról alkotott diagnózisnak. A véges értelem energetikája felfüggeszti ítélethozatalát, a világ felé való nyitottsága lényegi módon korlátozott.

Filozófia és pre-filozófia kereszteződése a descartes-i gondolkodás lényegi mozzanata. Azonban egy torz viszonyoknak lehetünk tanúi. Egyfelől ott, ahol egy kidolgozott közvetítettséget várnánk, egy váratlan ugrást látunk – az ego konverziója a filozófia kezdete. Másfelől, amikor a legfontosabb terminusok további explikációját várjuk el, akkor egy deklaráció kizárja a fogalmiságot. A filozófia határait a szubjektív feltevésekre való hivatkozás határozza meg, a közvetlen adottságokra vonatkozó eredeti döntés váltja fel a doxával való szakítást. A pre-filozófiai önmagáért való tematizálása nélkül lehetetlen kontinuitás és diszkontinuitás finom heterogenitásának megragadása a filozófia és a mindennapiság viszonyában.

⁴⁵ Merleau-Ponty, Maurice: *A látható és a láthatatlan*, L'Harmattan Kiadó – Szeged Tudományegyetem Filozófia Tanszék, Bp., 2007, 175.